

グローバル・エシックスにおける「自己自身に対する義務」

御子柴 善之

はじめに

地球環境問題が意識される中で、また特に、二〇〇一年九月一日にアメリカ合衆国で発生した「同時多発テロ」以降、倫理学の世界で新たに彫琢されてきた概念が、「グローバル・エシックス」である。⁽¹⁾これは、人類が、地表面という基本的に閉ざされた空間に生きるがゆえに、相互に関係し合って生きねばならないという認識⁽²⁾を背景として、どのような規範的条件の下で、どのような地球規模の社会制度を実現すべきであるかを問題にし、人類社会において、世界市民としての各人がどのような役割を果たすべきかを批判的に検討する倫理学である。⁽³⁾この概念を使用している論者の一人に、厚生経済学者・哲学者のアマルティア・センがいる。彼は著書『アイデンティティと暴力 運命は幻想である』（二〇〇六年）において、この概念を「グローバル・アイデンティティ」という概念と結びつ

グローバル・エシックスにおける「自己自身に対する義務」

けている。⁽⁴⁾彼は、人間ひとり一人には複数のアイデンティティが見出されるという複数主義・多元主義の立場から、その一つにグローバル・アイデンティティが含まれることを指摘しつつ、そうした複数のアイデンティティから一つを（あるいはいくつかを）理性に基づいて自由を選択できることを重視し、そこに現代世界の問題を解決する鍵があることを主張する。同書の「プロローグ」から引用しよう。

「現代世界における調和への希望が実現するかどうかは、人間のアイデンティティの複数性をもっと明晰に理解されることに大いに依存している。」⁽⁵⁾

現代世界において暴力的関係を克服して調和を実現することは、グローバル・エシックスにおいて最も重要と考えられる目標である。センはこの課題にアイデンティティという視点からアプローチするが、これはグローバル・エシックスを道徳性の名においてアクチュアルなものにするためにも有効性をもつ。なぜなら、地球規模の倫

理問題は、それに行爲主体として対峙するはずの個人にとつて、とくにたいへん大きな距離感とともに現れるからである。地球温暖化問題に際しても、サブサハラ・アフリカの飢餓問題に際しても、その可能性は否定しがたい。要するに、グローバル・エシックスの諸問題を、個人が自分自身の問題と考えることは容易でない。そこで、グローバル・エシックスを主張するためには、行爲主体と地球規模の諸問題との間にときに横たわる懸隔を克服する理路が必要となるのである。

この課題に応えるために、小論では、カント倫理学における「自己自身に対する義務」という概念を取り上げる。⁶⁾これは、倫理学史上、論争含みのテーマだが、この概念がグローバル・エシックスにおいて重要な位置を占めることを明らかにすることができれば、グローバル・エシックスの諸問題と行爲主体とを関係づけ、この倫理のアクチュアルな性格を明らかにできるからである。しかし、カントが当該の概念を集中的に論じる『道徳形而上学』における議論に立ち戻るだけでは、説得力ある立論を提示することはできない。というのは、カント自身はそこで、「現象的人間 (homo phaenomenon)」と「本体的人間 (homo noumenon)」という人間像の形而上学的区分を再確認しつつ、その概念の正当化を行うが、今日、この類の形而上学的思考法にコミットすることで、アクチュアルな問題に立ち向うことには困難があるからである。

そこで小論では、第一に、『道徳形而上学』においてカント自身

が言及した、「自己自身に対する義務」という概念における二律背反に立ち戻り、この概念の問題性を明らかにした上で、『たんなる理性の限界内の宗教』において導入される「人類の人類自身に対する義務」という概念を参照することで、当該概念の拘束力の構造を明らかにする。それによって、自己自身に対する義務を形而上学にコミットすることなく正当化する可能性を開くためである。第二に、冒頭で言及したセンの「アイデンティティの複数性」に立ち戻ることで、自己自身に対する義務とグローバル・エシックスとを関係づけ、後者における前者の重要性を明らかにする。ここではさらに、レベッカ・ソルニットの『災害ユートピア なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』をも参照することで、「グローバル・アイデンティティ」というセンの概念にリアリティがあることを確認する。第三に、カントが、すべての自己自身に対する義務の中でも第一の命令であるとした道徳的自己認識の命令を取り上げ、それによってグローバル・エシックスにおける自己自身に対する義務のアクチュアリティを明らかにしたい。このとき、マールサ・ヌスバウムの所説を参照しつつ、人間一般の自己認識の中心的内容として「傷つきやすさ (vulnerability, Verwundbarkeit)」を見出し、それを手がかりにする。全体として小論はセンやヌスバウムの所説と歩みをとみにすることになるが、これは、ときにグローバル・ジャスティスの名において正義論に回収されるかに見えるグローバル・エシックスを、狭い意味での倫理としても理解する道を拓こうとする試み

である。

一、自己自身によって「義務づけられる自我」の問題

カントは、周知のように、人間ひとり一人の自分自身に対する義務、すなわち「自己自身に対する義務」を、彼の義務体系の中心に据えた(XXIII. 118. VI417)。この義務の新たな位置づけは、彼の倫理学をその先行者から区別するメルクマールとなるものである(XXIII. 340)。もっとも若きカントにはこの義務への懷疑を抱いていた時期もあり(XXII. 244)、その問題意識の全貌は、晩年の『道徳形而上学』に現れる。彼は、『美と崇高の感情に関する考察』への「覚書」において、「私たちの道徳性が自分自身に依存するはずだというのは、ばかっている」(ebenda)と指摘して、自己自身に対する義務の存在を否定している。これは覚書ゆえに、どうして「ばかっている」のかの理由づけを欠いているが、その理由づけが明確になるのが、『道徳形而上学』の第二部「徳論の形而上学的定礎」の第一節である。彼は同節冒頭で、次のように記している。

「義務づける私と義務づけられる私とが同じ意味でとられるなら、自己自身に対する義務は自己矛盾する概念である。」(VI417)

自己矛盾する概念は存在し得ないので、この命題は、「義務づける私」と「義務づけられる」私が同一の意味で考えられる場合、自己自身に対する義務が存在しないことを示唆している。他方、第二

節では「人間の自己自身に対する義務が存在する」(ebenda) ⁽⁸⁾ ことが主張される。この相反する主張は「二律背反」(VI418)と捉えられ、第三節でその解決が提示される。

(一)『道徳形而上学』における「自己自身に対する義務」

この問題状況を検討する前に、「自己自身に対する義務」とは、どのような位置づけと内容をもつものであるかを説明しておきたい。一七八〇年代のカントは、批判哲学を遂行する中で、「道徳性の最上原理を探求し確立」(IV. 392)し、純粹実践理性の自己立法に基づく自律の倫理学という立場を確定した。九〇年代のカントは、既定のプログラムに従って、その「最上原理」を、身体をもつ人間たちの世界に適用し、「法論」と「徳論」を展開した。ここで問題になっている「自己自身に対する義務」はその徳論の冒頭で論じられるものである。したがって、身体をもった人間の複数性が議論の前提になっている。さて、行為主体としての人間の行為には、その直接的対象が自己自身であるものと、他人であるものとがある。たとえば、自殺という行為は自己自身を対象にし、親切という行為は他人を対象にしている。この自己自身を直接の対象とした行為の中で、道徳性の最上原理、すなわち定言命法によって禁止・命令されるものが「自己自身に対する義務」である。

さて、第二節では、もし「自己自身に対する義務」がないとすれば、義務一般が成立せず、外的義務も成立しないことを指摘するこ

とで、件の義務の存在が主張される (VI417)。⁹「外的義務」とは、他人に対する義務のことを意味する (Vgl. VI237)。したがって、カントは、実際に他人に対する義務が存在する以上、その可能性の条件としての自己自身に対する義務が存在するというのである。彼はここで、さらに根拠づけを重ね、他人に対して義務づけられることができるのは、それを自分が自分に課することができる場合であり、それを自分に課することができるのは、その根拠となる法則が自分の実践理性に由来するからだと説明する (VI418)。この議論に対して、シェーネッカーは、自己自身に対する義務に他人に対する義務に基づいているのではなく、この両義務ともが「自己自身に基づく義務 (Pflichten aus sich selbst)」に基づくのだと解釈している。⁹この解釈は、その適否はいったんおくとしても、カントが当該の議論において、八〇年代に確立した自律の倫理学を前提していることを明らかにした点で有意義である。「自己自身に対する義務」において、義務づける自我の能力はすでに実践理性の名において確保されているのであるから、問題なのは義務づけられる自我の方である。実際、義務とは「ある人がそれへと拘束されている (verbunden ist) 行為」 (VI222) であり、すなわち、それは概念的に「受動的強制 (passive Nötigung)」 (VI417) を含んでいる。

「¹⁰」の見かけ上の二律背反の解決」と題された第三節では、まず「人間の自己自身に対する義務」において、人間は、自らを感性的かつ理性的存在という二重の性質をもつものと見なすことが指摘さ

れる (VI418)。これは、いまだ「義務づける私」と「義務づけられる」私とを「同一の意味」に解することを回避する方途の提案ではない。むしろ、ここで人間は、「義務づけられる」という観点から、「理性的存在」¹¹あるいは「理性的な自然的存在」 (ebenda) あるいは「現象的人間 (homo phaenomenon)」として包括的に捉えられている。カントは、この観点からは「拘束性の概念が視野に入らない」 (ebenda) とう。とこうのは、彼は『道徳形而上学』の冒頭に掲げられた「道徳形而上学への緒論」において、「拘束性とは、理性の定言命法の下における自由な行為の必然性である」 (VI222) と規定しているからである。したがって、「理性的な自然存在」としての人間像においては、自分の行為が理性を「原因」 (VI418) としていることは意識されるが、その理性による規定が純粹理性の実践的使用に基づくものかどうかは分からないので、「拘束性の概念が視野に入らない」。ここでカントは、「内的自由をもつ」ものとして「義務づける能力」をもった「人格性 (Persönlichkeit)」という概念を導入することで拘束性の概念を正当化する。このとき人格性は、「本体的人間 (homo noumenon)」と呼ばれるが、これは八〇年代の自律の倫理学において思想的に確立していたことの確認である。他方、「義務づけられる」側の「理性的な自然的存在」は「人間性 (Menschheit)」 (ebenda) とも呼ばれる。このとき、人間性という観点から見られた人間存在には、確かにそれが理性のみならず純粹理性によっても規定される可能性をもつがゆえに、自由 (選

択意志の自由」を認めることができるが、これは同時に自然的存在として、定言命法から逸脱する可能性を認めることである。⁽¹²⁾ このような人格性と人間性は、すでに『たんなる理性の限界内における宗教』においても導入されていた概念であるが (VI 27)、このように、「義務づける私」と「義務づけられる」私が、人格性と人間性、⁽¹³⁾ 本体的人間と現象的人間として区別して把握されることで、「同一の意味」に解されることが回避され、自己自身に対する義務という概念における見かけ上の矛盾が払拭されることになる。

(二)「人類の人類自身に対する義務」

さて、以上のようなカントの所説を理解することは、確かに、彼の批判哲学に根拠をもった人間像を背景にするものとして、カント解釈において重要な意義をもつであろう。しかし、小論が寄与しようとしている、グローバル・エシックスという現代的思考の領域においては、本体的人間と現象的人間という形而上学的区別に立脚するのは別の視点が必要ではないだろうか。このような問題意識をもってカント自身のテキストを振り返るとき、彼にもまた別の論じ方があることに気づく。それが『たんなる理性の限界内における宗教』第三篇に表れる「人類の人類自身に対する義務」の思想である。というのは、この義務はその義務づけの構造に即すなら、「人間の自己自身に対する義務」と変わりがないにもかかわらず、カントは当該箇所で、その概念の自己矛盾やその概念をめぐる二律背反に何

ら関心を払っていないからである。⁽¹⁴⁾ 彼は、善くあらうとする人間がこの世界における最高善を目指して人類規模で「倫理的公共同体」を形成するべきだという義務に関して、次のように書いている。

「さて、ここで私たちは特殊な義務を、すなわち、人間の人間に対する義務ではなく、人類の人類自身に対する義務をもつ。すなわち、理性的存在のすべての類は、客観的に、理性の理念においてある共同体的目的へと、すなわち共同体的善としての最高善の促進へと規定されている。しかし、最高の道徳的善は、個々の人格が自分自身の道徳的完全性を求めて努力することによってだけでは実現されず、個々の人格が同じ一つの目的を目指す、すなわちよい心術をもつ人間の体系を目指す一全体へと合一することを要求するのである。この体系において、そしてその統一によってのみ、最高の道徳的善は成立することができる。(中略) この義務は、その種類と原理において、他のすべての義務から区別される。」(VI 97f.)

この引用文における「人間の人間に対する義務」は、『道徳形而上学』における「道徳的存在としてだけ見られた、人間の自己自身に対する義務」(VI 48f.)と同一である。この自己自身に対する関係が、最高善の追求において人類規模に拡大されたのが「人類の人類自身に対する義務」である。なるほどカントは当該箇所において、このような義務の「最上の立法者」(VI 39)として神の概念に言及している。この引用文で言及される「一全体」が「私たちの権限内

にあるかどうかを、私たちが知ることができない」(W98) からである。その点では、自己自身に対する義務が「自己自身に基づく義務」であるのに対し、人類の人類自身に対する義務は、「人類自身に基づく義務」ではなく、「神に基づく義務」であることになる。しかし、カントは直ちに、このような義務もまた倫理的義務である以上、それは神から「根源的に」(W99) 由来するものとは考えられず、「同時に神の命令」(ebenda) と表象されるに過ぎないと付け加える。したがって、人類の人類自身に対する義務も根源的には人類自身に由来すると考えられねばならず、やはり自己自身に対する義務と同じ拘束力の構造をもつことになる⁽¹⁵⁾。

人類の人類自身に対する義務が、見かけ上にせよ、義務づけるものと義務づけられるものとの同一を前提しているのであれば、なぜカントはここに概念上の矛盾を見なかったのだろうか。それは、この義務の構造には含まれるが、自己自身に対する義務には含まれない構成要素に由来するであろう。その要素を確認することができれば、自己自身に対する義務の可能性を考えるための別の方途を得ることになるはずである。そのような要素として、二つの要素を挙げることができる。まず、「よい心術をもつ人間」が互いに共有している内容的なアイデンティティである。倫理的公共体は、それぞれ善く生きようと意志している個人間の関係が、それだけではないまだ倫理的な自然状態に過ぎないとの認識に基づいて、それを脱却すべく構想されている。したがって、倫理的公共体の成員は善く生きよう

という意志を共有している。もちろん同時に、自由意志をもつ存在として、悪の可能性をも共有している。次に、最高善の実現に向けて、努力が歴史的・持続的に行われることである。カントは最高善が実現する場を人類規模の倫理的公共体に見るが、それを「理念」(W98) として描くことで、人類に可能なのはそれに向けて拡張的な努力を行うことに留まることも明らかになる。このとき再び、成員がこの努力を怠る可能性をもっていることは看過できない。そこに義務づけられる可能性、すなわち「消極的強制」の可能性が見出されるからである。

以上の二つの構成要素によって、自己自身に対する義務の可能性、限定して言えば、自分自身に規定される可能性を説明することができる。たとえば、自己自身に対する義務の一つである自殺の禁止に即して考えてみよう。ひとは自律の倫理学における定言命法によって、つまり自己自身に基づいて、人間の生命維持を普遍的な義務として知っている。これは、たんに自分の生命を維持すべきだという認識ではなく、ひとは誰もが自分の生命を維持すべきだという認識である。しかし、この生命維持に向けた努力は、各人の自由根ざして行われるのである以上、この義務を逸脱する可能性はどこまでも残存する。このように考えるなら、これは『道徳形而上学』の「徳論」で提示される「徳義務」の一般構造であることに気づくであろう。というのは、徳義務は、人間がそれを普遍的にもつがゆえに同時に義務でもある目的と、「私たちの内なる道徳的心術の敵」

(VI380) との不断の闘いによって成立しているからである。「人類の人類自身に対する義務」の義務づけ構造における二つの構成要素がすでに徳義務にも含まれていることが確認できるのであれば、カントが、徳義務に属する「自己自身に対する義務」における概念的自己矛盾を回避するために、本体的人間と現象的人間という形而上学的区別へと立ち戻ったことは、むしろ必要なことだったと言うこともできるのではないだろうか。

二、アイデンティティ、自由、ともに生きること

前章で、自分が義務づけられることの条件として言及した「内容的なアイデンティティ」は、たとえば、ジョン・ロックが『人間知性論』で人格の同一性に関して論じたアイデンティティではない。⁽¹⁶⁾ 内容的なアイデンティティとは、それぞれ同一性をもった複数の人格について、ある人格の構成要素が他の人格の構成要素と共通していることを意味する。たとえば、仏教徒としての振舞いをする複数の人格は、仏教徒というアイデンティティをもち、日本国のパスポートを所有する複数の人格は、日本人というアイデンティティをもっている。したがって、それぞれの人格は、他人と共有する複数のアイデンティティをもつのであり、そうしたアイデンティティの複合体として、個性ある個人なのである。⁽¹⁷⁾ アイデンティティに関するこうした考え方はアマルティア・センの所説に基づいている。

そこで、アイデンティティの概念を明確にし、それがグローバル・エシックスとどのように関係するかを把握するために、小論の冒頭で言及したセンの著作『アイデンティティと暴力』を参照してみよう。この著作でセンは、二つのタイプの還元主義に対する批判を展開している。そのひとつは、彼が「アイデンティティ軽視(identity disregard)」と呼ぶものである。それは、個々人が大切にしている行為において、「他人とのアイデンティティの感覚が影響すること」を無視したり軽視したりする。⁽¹⁸⁾ センによれば、このタイプの還元主義に基づく人間像——もっぱら利己性に基づいて合理的に行為するものの、人間を動かす他の動機を考量できない「合理的な愚か者」——の実例は、今日の経済理論に見出される。⁽¹⁹⁾ もうひとつの還元主義のタイプは共同体主義に見られる。それは、人格のもつ複数の内容的なアイデンティティを「単一帰属(singular affiliation)」に還元してしまう。たとえば、ひとが仏教徒の振舞いをする人間を、たんに仏教徒としてのみ見る場合がそうである。センはこのタイプの還元主義を次のように厳しく批判している。

「アイデンティティの単眼的理解を暗黙のうちに信じることによって生じる混乱は、グローバルなテロリズムを克服するためにも、またイデオロギーによって組織された大規模な暴力が存在しない世界を創り出すためにも、深刻な障壁となる。」⁽²⁰⁾

この引用文で「単眼的」にアイデンティティを理解するのが、第二のタイプの還元主義者である。ひとは、人間のアイデンティティ

の複数性を見失うとき、自分の複数のアイデンティティの中から一つの内容的アイデンティティを選択する自由をも見失う。この自由は、センが同書に先んじて行った講演「アイデンティティに先行する理性」(一九九八年)にも明らかなように、理性の自由である。また、アイデンティティの複数性を見失うとき、ひとは政治的問題、社会問題、あるいは倫理的問題を多様な観点から議論する可能性をも見失う。ここに、グローバル・エシックスに対する「深刻な障壁」が存在する。

他方でセンは、グローバルなアイデンティティの意識とグローバル・エシックスに対する関心が存在することを主張する。彼はそれを、逆説的に、グローバルな連帯意識の欠如を嘆き、グローバルな倫理観の欠如を問題視する人々、すなわち「反グローバル化」を唱える人々に見出している。実際、グローバルな政治的・経済的問題を自分の問題にし、それが自分自身に関係していることを意識しない人が、「反グローバル化」運動に立ち上がることは考えづらい。

「それに対して抗議運動が声を上げる(ときには、一般的に言うて、たいへん乱暴な声にもなるが)グローバルな不満は、グローバルなアイデンティティの感覚やグローバル・エシックスに対する関心が現実存在することの証拠と見なすことができる。(中略)いわゆる反グローバリゼーションの批判こそが、おそらく今日の世界におけるもっともグローバル化した道徳運動なのである。」⁽²¹⁾

センによれば、グローバル化における積極的な影響にせよ消極的な影響にせよ、そうした影響に関心をもっている人は、自分自身の中にグローバルなアイデンティティを見出すことになる。これは、後から「取得し獲得(acquire and earn)」⁽²²⁾できるものである。さて、先に、自己自身に対する義務は、アイデンティティと自由が見出されるならば、形而上学に依存しなくても存立可能であることを示した。その観点を踏まえるなら、ひとは、グローバルな問題に直面したとき、自分の中にグローバルなアイデンティティを見出し、その都度、自分のアイデンティティを選択する自由に基づいて、それを選択することによって、グローバル・エシックス上の義務を自己自身に対する義務としても見ることができることになる。グローバル・エシックスが問題にする事象と行為主体との間には距離が生じがちであるという、上述の問題は、このように考えることで克服可能になるだろう。

次に問われるべきは、人間はいかにして内容的なグローバルなアイデンティティを見出すことができるかである。これは壮大な問いのように見えて、それに答えることは実は困難ではない。というのは、グローバルなアイデンティティの意識が後から獲得されるという点を除けば、このアイデンティティの諸部分は内容的には人類のアイデンティティの諸部分と同じだからである。したがって、ひとは、人間の基礎的ニーズを明瞭に意識することによって、グローバル・エシックスによって自分が義務づけられていることを明らかに

できるだろう。この論点を鮮明にするために、ここではレベッカ・ソルニットの著作『災害ユートピア』を手がかりにしたい。『地獄に天国 (A Paradise built in Hell)』という原題をもつ同書は、一九〇六年四月一八日、サンフランシスコで起きた大地震から二〇〇一年九月一日、ニューヨークなどで発生した同時多発テロを介して、二〇〇五年八月二九日にニューヨークを襲った大洪水まで、さまざまな大災害において共通して見出された事態を紹介している。このルポルタージュによれば、二〇一一年三月一日に東日本を襲った大地震における被災地の人々と同様に、それぞれの被災地における被災者たちは、たがいに自発的に助け合い、秩序ある行動をしている。考えるべきは、いかにして被災者たちがそのように行動できたのか、そのような行動の可能性の条件は何か、である。ソルニットはそうした問いに答える根拠を十分に示していないものの、次のように書かれているところから、同書の視点は明瞭である。

「いまもし地獄に天国が現れるとしたら、それは、通常の秩序が停止し、ほとんどのシステムが機能不全に陥ることで、私たちが別の仕方です生き行動する自由をもったからである。」⁽²³⁾

ソルニットは、人間は本来、ともに生きる関係を欲し、有意義な仕事をすることを欲しているにもかかわらず、社会の経済体制がその実現を困難にしているという主張を前提としてもっている。しかし、いったん大災害がそうした既存の障壁を無化し無力化するなら、人間は他人とともに生きる自由を取り戻すのである。さらには、大

災害における被災者は、人生の長期的なヴィジョンを持ちづらくなるので、それが秩序ある共生を可能にするともいう。⁽²⁴⁾ 自分の人生を長期的かつ経済的に展望して生きる人にとって、最大の関心事は自分自身の物質的安寧であり、ともに生きる人々の幸福は視野に入りづらい。大災害はそうした生き方の前提を一時的にせよ覆すのである。

ソルニットのルポルタージュから、人間の生活には複数の層があること、日常的に強力な層が何らの仕方でもその自明性を失ったとき、他の、各人の自由に根ざした、共生の層が顕わになること、こうした帰結を導くことができるだろう。その際、共生の内容と仕方は比較的単純に把握できる。なぜなら、被災地の人々の基礎的ニーズは明瞭だからである。たとえば、生き延びることそのものや衣食住である。被災地から遠く離れている人間にも、こうした被災者のニーズは容易に理解できる。なぜなら、そうした人間も自分自身の中に被災者との内容的なアイデンティティを見出すからである。このアイデンティティの意識に基づいて、人々は困窮する被災地の人々を援助するように、自分自身を義務づけることができるのである。

三、人間の自己認識と傷つきやすさ

行為主体がグローバル・エシックスの諸問題を自分の問題と考えるための理路を探索して、前章では、センの「グローバル・アイデ

ンティティ」概念に注目し、それをソルニットのルポルタージュと関連づけた。しかし、そこで語られた義務内容は、行為の側面からは、困窮する他者を援助する義務であり、端的に「他者に対する義務」だった。そこで、本章では、他者に対する義務においても自身に対する義務が関与していること、特に、グローバル・エシックスの諸事象においてはその関与への着目が重要であることを論じたい。その際、カントが「自己自身に対する義務」に関連して次のように主張していることが注目されねばならない。

「自分が他人に対して拘束されていることを私が認識できるのは、同時に私が自分自身を拘束している限りにおいてのみである。」
(W417)

シェーネッカーの解釈提案を援用するなら、これは、他人に対する義務にとつては「自己自身に基づく義務」が認識根拠であるということを意味していると理解できるだろう。この認識に、カントがすべての「自己自身に対する義務」の中で「第一の命令」であると主張している道徳的自己認識を加味する（W441, Vgl. XXIII 368）、自己自身に対する義務を他人に対する義務に関係づけることができる。カントのいう道徳的自己認識の命令とは、自分の義務に關して道徳的完全性の面から「汝自身を知れ (Erkenne dich)」(ebenda) という命令である。この命令における認識対象は、行為の源泉が道徳的に純粹であるか否か、すなわち自分のところが善であるか悪であるか、であるとともに、行為において「根源的に人間

の実体に属すものとして、あるいは派生した（獲得されたか被ったかした）ものとして、何が人間自身に帰せられ得るのか、そして何が道徳的狀態に属すかもしれないのか」(ebenda) である。この二つの問いは、行為における心術の道徳的価値への問いと人間の道徳的行為の可能性への問いである。特に後者は「人間（人類全体）一般としての人間自身を妄想的に輕蔑すること」と「自己愛的な自己尊重」(ebenda) とを批判しつつ、人間における道徳的行為の可能性と限界を明らかにする。カント自身はこのような道徳的自己認識を德義務の第一のものであるにせよ、その一つであると位置づけた。しかし、彼の所説を越えて、後者の自己認識を德義務一般に関連づけることによって、センが人格のもつ複数のアイデンティティと呼んだものに相当する、自己の複数の層が明らかになるだろう。德義務は、身体をもって行為する人間に定位する多様な義務だからである。

まとめて言えば、人間は自己自身について、經驗的に過ぎないにせよ認識を得ることによつて (Vgl. W451)、自分が何らかの他人と共有する複数のアイデンティティを發見し、そこから何らかのアイデンティティを自由に選択することができる。そのとき、自己自身に基づく義務、すなわち定言命法に基づく普遍的義務と、他人と共有するアイデンティティとが接合し、他人に対する義務が成立すること。たとえば、身体をもって生きる自分自身を認識対象とすることで、人間が普遍的に困窮する可能性を見出す人は、現在、仮に自分

が他人の助けを必要としていなくても、実際に困窮している他人を助けることへと義務づけられる。この義務づけは自己認識を起点としているがゆえに、遠く離れた地域で起きた災害における被災者に対しても、グローバル・アイデンティティの認識に基づいて、自分が道徳的に義務づけられていることを明らかにできるのである。

さて、グローバル・エシックスにおいて、特に認識されるべき内容的アイデンティティの一つは、人間の「傷つきやすさ」である。というのは、グローバルな倫理的問題は、多くの場合、普遍的な人権の侵害によって喚起されるが、その侵害の理解にあたっては、人間にとって普遍的な傷つきやすさが手がかりとなるからである。しかし、人間の傷つきやすさは、たとえば大災害に直面することで顕わになりはするものの、人間はむしろそれを日常的な秩序ある日々では忘却しがちである。それどころか、人間は技術や組織によってこの傷つきやすさを克服しようと努力している。それにもかかわらず、傷つきやすさが払拭されることはない。なぜなら、それは人間性に含まれているからである。まさにそれゆえに、マーサ・C・ヌスバウムの言葉を用いるなら、ひとは「傷つきやすさの共同体」(community of vulnerability)²⁵⁾を構想すべきである。先に、センの言葉を引用しながら、共同体主義が重視するような「単眼的」なアイデンティティ理解が、それを共有しない人々にとって、ときに暴力的、あるいは抑圧的になることを指摘したが、傷つきやすさというアイデンティティを重視したとしても、そこから国家間、宗教間、

文化間の暴力が惹起されることはない。まさに、傷つきやすさの理解がそれを拒むからである。むしろ、傷つきやすさという概念は、アイデンティティの複数性へのパースペクティヴを可能にする。なぜなら、ひとは様々に傷つく可能性をもっているからである。

以上のように、グローバル・エシックスにおける人間の「自己自身に対する義務」は、人間自身における傷つきやすさというアイデンティティの認識をもたらしことによって、遠く離れた他人に対する義務をアクチュアルなものにすることに寄与する。カントは『道徳形而上学』において、ある人間がすべての人々に対して同等の善行を行うことはできないことを認めつつ(Pr392)、普遍的人間愛において、ひとは最小限の関心を人類に対してもっているに過ぎないことを指摘して、次のように書いている。

「さて、普遍的人間愛における好意は、その範囲の上では最大の好意であるが、その程度の上では最小の好意である。」(Vn31)

この引用文の強調点を「範囲」に移し、「最大の好意」に着目するなら、程度の上では最小限に過ぎないものの、範囲の上では最大の関心を支えるのが、ひとが自分自身の中に他人と共有するものとして発見する、傷つきやすさというアイデンティティなのではないだろうか。グローバル化した世界におけるグローバル・エシックスの諸問題を見極めるために、傷つきやすさの認識に至る自己認識が重視されなくてはならない。かくして、グローバル・エシックスにおけるアクチュアリティの探求は、古代ギリシアにまで遡ることの

できる、自己認識という典型的な哲学的課題に接合しているのである。

おわりに

結びにあたって、次の文をヌスバウムの著作から引用することで、グローバル・エシックスにおける小論の立場を明らかにしておきたい。

「私の言うリベラルな社会は、それぞれの個人が等しく尊厳をもつこと、また、共通の人間性に傷つきやすさが内在していること、これらの承認に基づいた社会を意味している。」⁽²⁶⁾

ヌスバウムは、リベラリズムと共同体主義との理論的対立を背景に、この論点をリベラリズムの立場から主張している。しかし、彼女は、人間の傷つきやすさを承認することで、みずからの議論に最小限の善の構想をも取り入れている。⁽²⁷⁾ このような立論こそが、グローバル・エシックスにとつてもっとも有効である。なぜなら、それによって人間性の普遍性と人間の多様性を視野に収めることができるからである。自己自身に対する義務は、他人と共有するグローバル・アイデンティティの認識を介して、特にその一つである傷つきやすさの承認を介して、グローバル・エシックスにアクチュアリティをもたらす重要な地位を占めるのである。

小論は、グローバル・エシックスにおいて、行為主体としての個

人が起点となり得ることを、自己自身に対する義務という観点から論じた。しかし、この倫理の本領が、具体的な人類の道徳的課題への応答に存することは、言を待たない。そうした応答に際して、傷つきやすさというグローバル・アイデンティティの認識がどのような機能し得るかについては、さらなる研究が必要である。これを今後の課題としたい。

注

(1) グローバル・エシックスという概念の系譜については、次の論文が詳しい。寺田俊郎「グローバル・エシックスとは何か」、寺田俊郎・舟場保之編著『グローバル・エシックスを考える「九・一一」後の世界と倫理』梓出版社、二〇〇八年、所収。

(2) これは、グローバル・エシックス概念を明確化するためにしばしば参照されるカントが、すでに『永遠平和のために』で示している認識である(III38)。カントの著作からの引用は、いわゆるアカデミー版から行い、出展箇所はその巻数と頁数で表記する。なお、『純粹理性批判』については、第一版(Aと表記)と第二版(Bと表記)の頁数で表記する。

(3) 拙論「グローバル化する都市生活における環境倫理」、寺田・舟場編著、前掲書、所収、二九二頁。

(4) Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Company, New York・London 2006, p. 123. アマルティア・セン、大門毅監訳、東郷えりか訳『アイデンティティと暴力 運命は幻想である』勁草書房、二〇一一年、一七三頁。なお、同書からの引用に際しては邦訳を参照したが、訳出は引用者による。以下、他の書籍についても同様である。

(5) Sen, *ibid.*, p. xiv. 同書、四頁。

(6) 筆者は、この概念を繰り返して論じてきた。拙論『格率』倫理学再考』、『理想』、第六六三号、理想社、一九九九年、拙論「誠実さという問題——カント倫理学形成史への一視点——」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』、第四八輯、二〇〇三年、拙論「倫理的強制という問題——環境倫理と『自己自身に対する義務』——」、「情況」、二〇〇六年一月・二月号、情況出版。小論では、これらを踏まえつつも、新たな視点からこの概念の可能性を論じる。

(7) たとえば、ミルはこの概念を問題視している。John Stuart Mill, On Liberty, in: Mary Warnock (ed.), *Utilitarianism*, Fontana Press, 1962, p. 209. ちなみに、ショーペンハウアーの次の箇所も参照せよ。Arthur Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, in: *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke III*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, S. 652ff.

(8) カント自身は、この二律背反を「純粹理性批判」の二律背反論に見られるような定立と反定立のかたちで定式化していない。前掲の拙論「倫理的強制という問題」ではそれを試みたが、カントが第一節の表題において、「自己自身に対する義務」における自己矛盾に言及する際に、最初から「見したところ」と書き加えていることを重視し、カントは自己自身に対する義務における概念上の自己矛盾は存在せず、この義務は存在すると考えているがゆえに、二律背反を提示することに意味を認めない論者もある。Dieter Schönecker, Kant über die Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst (*Tugendlehre*, §§1-3). Eine Skizze, in: Hubertus Busche und Anton Schmitt (Hrsg.), *Kant als Bezugspunkt philosophisches Denkens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, S. 251. しかし、たとえばカントが『形而上学の進歩に関する懸賞論文』に向けた遺稿において、「批判哲学の源泉は道徳——行為の帰責可能性に関して——である」(XX335)と書いたことを、批判哲学と二律背反の不可分の関係を背景において、若きカントの自己自身に対する義務への懷疑とを考え合わせるなら、問題の二

律背反を定式化することには意味を認めることもできるはずである。

(9) Schönecker, a. a. O., p. 244.

(10) この論点が明らかに becoming ことで、自己自身に対する義務を問題視する一つの論点が払拭される。すなわち、「義務づける私」と「義務づけられる私」が同一である場合、前者はいつでも義務づけを解消できるので、この「私」は義務に拘束されない、という論点である。しかし、自律の倫理学が根拠づける義務は、普遍性・法則性を基盤とするがゆえに、命令されたり解消されたりすることがない。したがって、義務づけの解消という論点は、それとして成立しないのである。実は、この論点はカント自身が第一節で挙げているものであるが、これもまた「見かけ上」の論点として挙げられていると解することができるだろう。

(11) ここでカントは「理性的存在 (Vernunftwesen)」と「たんに理性的な存在 (bloß vernünftiges Wesen)」を区別し、前者を生命や身体をもつものとしている。これは、『実用的見地における人間学』で導入される、「理性を賦与された動物 (animal rationabile)」と「理性的動物 (animal rationale)」との区別に相当する (III321)。

(12) この行論において、現象的人間に一種の自由が認められることになるが、それは現象界に一切の絶対的自発性 (自由) を認めないカントの所説に背反するように見えるかもしれない (Vgl. A549 = B577)。しかし、現象的人間という表現が意味するのは、理性によって規定可能な人間が、その規定の結果、現象界に行為者として現れるということである。

(13) 刊行された『道徳形而上学』では、義務づける側に人格性、義務づけられる側に人間性が置かれるが、同書への準備原稿には、前者に人間性、後者に人間を置く試みが見られる。「私たちの内なる人間性が立法的であり、人間が服従的である。また、自己自身に対する義務とは、私の内なる立法的理性の威信に対する尊敬のこころである。」(XXIII399f.) の箇所は、カントがここで扱う問題を「見かけ上」のものとして一蹴しているのではなく、それに対して思索を重ねていることを示唆している。

- (14) 『たんなる理性の限界内における宗教』において、カントが一般に二律背反に無関心であったわけではない。たとえば、その第三篇でも、歴史的信仰に関する二律背反が言及される (VI116)。
- (15) 小論は、『道徳形而上学』を手がかりに、人間に定位した倫理的議論を行っているのど、『たんなる理性の限界内における宗教』のもつまゝに「宗教論」としての性格を強調しない方向で解釈を遂行している。
- (16) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 335-348.
- (17) この「個性」の考え方は、ジンメルが彼の「個性的法則」を論じる際に採用しているものと同じである。Georg Simmel, *Lebensanschauung*, Zweite Auflage, Verlag von München & Humblot, München und Leipzig 1922, S. 150ff.
- (18) Sen, *ibid.*, p. 20. セン、前掲書、四〇頁。
- (19) *Ibid.*, p. 21f. 同書、四二頁以下。
- (20) *Ibid.*, p. 79. 同書、一一六頁。
- (21) *Ibid.*, pp. 124-125. 同書、一七四頁。
- (22) *Ibid.*, p. 36. 同書、六一頁。センは、共同体主義者のように、アイデンティティは自分が居っているコミュニティに依存しつつ発見されるものだと考えよう。
- (23) Rebecca Solnit, *A Paradise built in Hell*, Penguin Books, New York 2009, p. 7. レベッカ・ソルニット、高月園子訳『災害ユートピア なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』亜紀書房、二〇一〇年、一九頁。
- (24) *Ibid.*, p. 28. 同書、四八頁。
- (25) Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004, p. 50. マーサ・ヌスバウム、河野哲也監訳『感情と法 現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年、六二から六三頁。
- (26) A. a. O. p. 18. 同書、一一頁。
- (27) この論点については、次の箇所を参照せよ。A. a. O. p. 56ff. 同書、六九頁以下。
付記…本稿は、二〇一一年八月二六日にボン（ドイツ連邦共和国）で開催された第五回日独倫理学コロキウム（Deutsch-japanisches Ethik-Kolloquium）で行った研究発表の原稿を加筆・訂正して成ったものである。また、本稿は、早稲田大学における二〇一一年度特定課題研究助成費（特定課題B、課題番号2011B-027）による研究成果の一部である。